مُراجَعات كتب:

(١) خلافة الله (*) السلطة في الإسلام الأوّل

مُراجَعة رضوان السَّيِّد

ليست هذه المرة الأولى التي يُبْحَثُ فيها لقب «خليفة الله» ولا «خلافة الله» وأُصوله. فاللقب معروفٌ في المصادر التاريخية والأدبية التي بدأت بالظهور منذ أواسط القرن الماضي. كما أنه معروفٌ مع مشابهاتٍ له في أشعار الشعراء، وخُطَب الخُطَباء. إذ تذكر المصادر التاريخية مخاطبة بعض الناس للخلفاء الأمويين بـ«خليفة الله» و«خلفاء الله». كما أنّ شعراء العصر مثل الفرزدق وجرير والأخطل ونابغة بني شيبان وكُثيِّر عَزّة وعُبيد الله بن قيس الرُقَيَّات يسمُّون في أشعارهم المادحة للأمويين أمراءَ المؤمنين هؤلاء بأسماء مثل: خليفة الله، وقَدَر الله، وأمين الله، وعمود الدين، وخليفة الهُدى، والمهدي. كما أنّ هؤلاء يشبهون الأمويين بآدم وإبراهيم وموسى ومحمد وداود أنبياء الله ورُسُله ويطلقون عليهم ألقاب الخلافة والإمامة التي أطلقها القرآن الكريم على بعضهم. وقد عرف الدارسون المُحْدَثون من مستشرقين وعرب أنّ هذه الإطلاقات ليست مجرد مبالغات خطباء وشعراء بعد أن نشر Walker فهرسه الضخم للنقود الإسلامية المبكِّرة، ومن ضمنها نقودٌ سكّها عبد الملك ابن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ) بين عامي ٧٥ و٨٠ هـ يظهر عليها لقب «خليفة الله» كلقبٍ رسميٍّ لمتولّي منصب الخلافة أو إمارة المؤمنين. بيد أنّ هؤلاء

(*) Patricia Crone and Martin Hinds, God'sCaliph: Religious authority in the first centuries of Islam 1986.

الـدارسين منـذ Goldzieher وحتى Watt وParet مـروراً بـ Wellhausen وBecker وLammens ما حاولوا النظر لهذا اللقب الذي يبدو غريباً لأول وهلةٍ في سياقه التاريخي والمضموني متأثرين في ذلك بآراء الفقهاء والمحدِّثين المسلمين المتأخرين منذ الماوردي وحتى ابن خلدون والسيوطي، ممن أنكروا مشروعية هذا اللقب، وقالوا إنّ معناه: خليفة رسول الله. فرأوا جَميعاً أنّ تجاهُل الأمويين للرسول صلى الله عليه وسلم في اللقب يعودُ إلى دنيويتهم، وقلة دينهم، وتجبُّرهم، كما هي الفكرة السائدة عن الأمويين في الكتابات التاريخية والأدبية قديماً وحديثاً. لكننا نعرفُ الآن من المصادر التاريخية بالذات أنّ الأمويين لم يكونوا أول مَنْ أطلق هذا اللقب أو ابتدعه، بل هناك نصوصٌ يردُ فيها إطلاق اللقب على عثمان وعلي، وعلى سائـر الخلفاء العباسيين والفاطميين وأُمراء بني أُمية بالأندلس. وبسبب اعتقاد الدارسين انحصار اللقب بالأمويين انصرفوا لتبيان أُصوله فأعادوهـا للتأثـر بالأبـاطرة البيزنطيين، والأكاسرة الفرس. وبخاصةٍ أنّ المعارضين للأمويين من خوارج وشيعة ومحدِّثين شبّهوا معاوية وعبد الملك بالذات بالأكاسرة والقياصرة في تحويلهم «الخلافة إلى مُلْك».



بحث مؤلِّفا هذا الكتاب الجديد «خلافة الله» باتريشيا كرونه، ومارتن هايندز مسألة اللقب «خلافة الله» في سياقٍ شاملٍ منطلقين من موضوعةٍ مؤدّاها أنّ السلطـة السياسية لم تكن مفصولةً عن السلطة الدينية في الإسلام الأول. فأوردا في الفصل الأول من الكتيِّب شواهد كثيرةً جداً من النثر والشعر العربيين يردُ فيها إطلاقُ اللقب ومرادفاته على أُمراء المؤمنين منذ أيام عمر ين الخطاب وحتى أواخر العصور العباسية، وبذلك انتفى نهائياً انفرادُ الأمويين بذلك، فـانقضت عنهم شبهة «قلة الـدين» أو الخروج على المـواضعات الإسلامية التقليدية.

إنّ هذا كلّه يجعل تاريخ السلطة الإسلامية تاريخاً واحداً على اختلاف العصور والحِقَب والأسر والأيديولوجيات. وهذا أمرٌ جديدٌ فعلاً في الرؤية. لكنْ عندما بدأ الكاتبان يضعان استنتاجاتهما الناجمة عن هذه الظاهرة العامة والشاملة بدأ الجانب الآخَرُ من الصورة بالبروز. فقد ذهبا إلى أنّ اللقب الشامل هذا معناه أنّ السلطة الإسلامية هي بطبيعتها سلطةٌ دينيةٌ أو ثيوقراطية نابعة من طبيعة الإسلام نفسه. فالدين الإسلاميُّ في نظرهما ليس ديناً في الأصل بالمعنى المفهوم من الدين. إنما محمدٌ صلى الله عليه وسلم رسولٌ أو نبيٌّ شأنه في ذلك شأن أنبياء بني إسرائيل «الأصوات الصارخة في البرية» أو «النُذُر». وبعده، أي بعد هذا الرسول المسياني (messianic) تأتي المؤسسة أو تأسُس الدعوة، والذي فعل ذلك في الإسلام عمر بن الخطاب الذي لعب دور المنقذ أو المخلّص (Redeemer). وليس لأبـي بكر دورٌ في هذه الرؤية بل يبدو في نظرهما أنه شخصية غير تاريخية (!) لأنها لا تتمايزُ عن شخصية النبـي النذير. والذين جاءوا بعد عمر هم مخلِّصون أو منقذون أو مهديون يتفاوتون من حيث الحجم والدور والشخصية الكارزماتية.

ولأن الأمر كذلك في الإسلام طبيعةً وماهيةً فإنّ الرئيس الأعلى، كلّ رئيس أعلى، هو بمثابة المؤسس الذي يجتمع فيه كلا الدين والدنيا وبخاصةٍ أنّ الدين كان ما يزال في طور ظهور. فالقرآن الكريم كان ما يزال قِطَعاً تتنازعُها الفِرَق والأحزاب، وتتصارعُ حولها (!) وشخصيةُ النبـي صلى الله عليه وسلم كانت ما تزالُ شخصيةً جانبيةً بمثابة المبدأ الأول أو المحرِّك الأول عند أرسطو (والتشبيه من عندنا) بحيث أمكن لرجلٍ كالحجّاج بن يوسف والي العراقين لعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك أن يسأل المصلّين من على منبر الكوفة: أخليفةُ أحدكم في أهله أفضل أم رسوله إليهم (؟!). ويمضي المؤلِّفان في تفصيل هذه الرؤية العجيبة، فيلاحظان أنّ مفهوم «سنة النبـي» مفهومٌ متأخِّرٌ نسبياً ربما لم يبدأ غير أيام عمر بن عبد العزيز. والمرات

القليلة التي يظهر فيها المفهوم قبل ذلك مقروناً بالكتاب فيقال: «كتاب الله وسنة رسوله» تكون السنة غامضة، ولا تشير إلى شيءٍ محـدّدٍ، بل هي غالباً الحجة الضعيفةُ التي يلجأُ إليها معارضو السلطة القائمة. وظهور المفهوم في كتاب الصلـح والتحكيم بصفّين عام ٣٧ هـ يعني في نـظرهما السنـة المعروفة قبل الإسلام، أي الأعراف والعادات، فالرواية الصحيحة فيما يريان للعبارة: «. . . والسنة الجامعة غير المفرِّقة»، وليس «. . . وسنة النبـي الجامعة غير المفرِّقة». لهذا كله فإنّ الخليفة كان شارعاً، وليس بينه وبين كتاب الله شيء، فهما كتاب الله، وسنة الخلفاء. ولأن السنة لم تكن موجودةً في نظرهما، والقرآن (الكتاب، وكتاب الله) لم يكن تكوينه قد اكتمل (!) فإنّ العمليّ أنّ الخليفة كان كلّ شيءٍ في الدين فضلاً عن كونه كلّ شيءٍ في الدنيا. ومن هنا فإنّ تسميات الشعراء للخلفاء بـ«عمود الدين»، و«قَدَر الله» و«المهدي»، و«عصمة الناس» و«حبل الله»، كلُّ هذه الألقاب لم تكن مجازاً من المجاز أو مبالغات شعراء، بل إنّ الخليفة كان هو الإسلام، وإن شئنا الدّقة فإنّ الخلافة كانت هي الإسلام. وهذا يفسِّرُ ما يَرِدُ في المصادر التاريخية والفقهية والحديثية من أوامر تشريعية للخلفاء، فقد كانوا مصدر التشريـع، كما كانوا مصدر كلّ شيءٍ آخر. وفجأةً بدأ الصراع بين «خليفة الله» أو «سنة خليفة الله» و«سنة رسول الله». ويرى المؤلِّفان ذلك مـع عمر بن عبـد العزيـز (٩٩ ـ ١٠١ هـ على قِصَر المدة التي تولّى فيها السلطة. فقد اعترف الخليفة بالسنـة إلى جانب الكتاب باعتبارهما مصدر الدين، وأتى هو ثالثاً. وكان لا بد أن يُضْعِفَ ذلك تدريجياً من الدعامة الدينية أو الثيوقراطية للسلطة السياسية إلى أن تكونت مؤسسة «حَمَلة العلم» التي «أخذت» الدين كتاباً وسنةً من السلطة السياسية. وتمثِّلُ إجراءات المأمون (٩٨ ـ ٢١٨هـ) الموسومة بفتنة خَلْق القرآن محاولةً أخيرةً من جانب السلطة السياسية لاستعادة السيطرة على الدين باعتباره الدعامة الأساسية للسلطة. لكن المحاولة فشلت وانفصلت

المؤسستان وإن لم تعترف السلطة السياسية في الإسلام أبداً بضياع الدين من يدها.

أما مارتن هايندز M. Hinds فهو مدرِّسٌ بجامعة كامبردج، وله مقالاتٌ دقيقةٌ عن الإسلام الأول وبيئاته الأيديولوجية والسياسية في الأمصار. وهو باحثٌ حَذِرٌ متحفظٌ عادةً لا يبتعد عن المصادر ونصوصها وإنْ عالجها بنقديةٍ قاسية. وهذه هي المرةُ الأولى التي يضع فيها اسمه على دراسةٍ تتجاهل عملياً المصادر كلّها وإن أكثرت من الرجوع إليها ظاهراً. لذلك ينبغي تلمُّس عِلَل ذلك ليس عنده بل عند زميلته في التأليف التي لها ماضٍ في هذه الطريقة من التعامل مع المصادر. فقد صدر لها عام ١٩٧٧ بالاشتراك مع M.Cook كتابٌ بعنوان: Hagarism: the Making of the Islamic World كما صدر لها بمفردها كتابٌ آخر عام ١٩٨٠ بعنوان: Slaves on Horses: the evolution of the islamic polity ـ وقد ذهبت مع زميلها في الهاجرية إلى أنّ صورة المصادر العربية عن نشوء الإسلام، وتطوراته الأولى هي صورةٌ زائفةٌ تماماً ولا يمكن الوثوق بها أو الرجوع إليها، بل لا بُدّ من العودة للمصادر المعاصرة الأخرى من يهوديةٍ وسريانيةٍ وبيزنطية. وفضلاً عن أنّ النصوص التي عادا إليها متأخرةٌ أيضاً عن القرن السابع الميلادي، فإنّ ما اختاراه منها ليس النصوص «القانونية» أو «اللاهوتية» الجدلية أو المعادية للإسلام، بل النصوص الملحمية والنشورية التي تعرض أحلام وتطلُّعات هؤلاء الناس. وكانت النتيجة الثورية التي توصّلا إليها أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم هو نذيرٌ يشبه النُذُر اليهودية في دوافعه ومضامين نداآته، بل إنّ المؤكّد أنه نظر إلى نفسه باعتباره واحداً من السلسلة اليهودية الطويلة من المنذرين والمتنبئين، وإن يكن من أعقاب هاجر وليس من أعقاب سارة. ثم تكوَّن النصُّ الإسلامي (القرآن) تدريجياً نتيجة صراعات مختلف الفِرَق والأحزاب وفي ذلك الجوّ المتشرذم (Secterian Milieu ـ ١٩٧٩ على حدّ قَول كبير العصابة النابتة في الاستشراق

البريطاني: J. Wansbrough) الذي استمرّ قرنين من الزمان بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. أمّا في كتابها الثاني: «عبيدٌ فرسان» فقد حاولت تعليل نشوء الدولة الإسلامية رغم أنّ هذا النذير لا يُنْشىءُ دولةً عادةً بالذهاب إلى أنّ غير العرب (البدو) من الموالي والعبيد هم الذين أنشأوا الامبراطورية الإسلامية وإن بقي العربُ على رأسها شكلياً باعتبار النذير الأول منهم. أمّا وانسبورو فإنّ استنتاجاته عن طبيعة الإسلام، وظروف نشوئه، وتكوُّن نصّه المقدَّس في كتابه السالف الذكر، وكتابه الأول: دراسات قرآنية (١٩٧٧) تستند إلى تقاليد دراسات العهد القديم والجديد، والعهد القديم بالذات. فقد أوضحت دراسات «نقد النص» ذات المنحى التاريخاني الفيلولوجي أنّ أسفار «العهد القديم» المختلفة تكونت في التاريخ وبالتدريج. بل إنّ أجزاء مختلفة في بعض الأسفار، نشأت في عصورٍ مختلفة. ولم يتكون «النصُّ القانوني» للعهد القديم إلّا بعد قرونٍ وقرون. وقد حاول وانسبورو عَمَل ذلك مع القرآن مستنداً إلى الاختلافات البادية في القراآت القرآنية، وفي ما سُمِّي بالأحرف السبعة، وما رُوي من وجود مصاحف لدى بعض الصحابة غير المصحف العثماني. لكنّ محاولته هذه لم تنجح ـ شأنها في ذلك شأن مثيلاتها لدى برتزل وبرجشتراسّر من قبل ـ لقلة الأمثلة المتاحة من جهةٍ، ولأنّ الاختلافات المُدّعاة في النصّ لم تكن اختلافاتٍ دينية أو سياسيةً بل آثار تكوينية في اللغة العربية ذاتها، ومجال فهمها ليس دراسات نقد النصّ بل الدراسات الألسنية.

إمّا محاولات P. Crone فهي خليطٌ لتأثرات مختلفة من دراسات العهد القديم وحتى بحوث الصورة والنموذج في دراسات الخمسينات والستينات الدائرة في فلكي ماكس فيبر والوظيفيين. فللجماعات الدينية والسياسية في نظر رجالات بحوث الصورة صُوَرٌ عن ذاتها والآخر تبرِّرُ الوجود، وتجذُّرُهُ في التاريخ. والصورةُ التي نملكُها عن الإسلام الأول هي من صنع أهل السنة

والجماعة الذين ظهروا في مطالع القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. لذلك لا تمكنُ العودةُ إلى هذه المصادر (في نظر كرونة وكوك في الهاجرية) بل لا بُدّ من مصادر خارجية تكشف الوضع الحقيقي للأصل الأوّل للإسلام نبياً وكتاباً وسنةً وتاريخاً. لكنها في كتابيها اللاحقين: عبيد فرسان، وخلافة الله (بالاشتراك مع هايندز) لم تَعُدْ لغير المصادر العربية الإسلامية دون أن يعني ذلك اعترافاً بجديتها وجدواها. فهي تتعامَلُ مع هذه المصادر باستخفافٍ ظاهرٍ فتتقبلُ أو ترفض ما تراه موافقاً لغرضها أو خادماً لرؤيتها الأولى في الهاجرية. فرسولُ الله صلى الله عليه وسلم لم يلعبْ دوراً أيام السفيانيين لأنّ النصوص في الاحتجاج به قليلة (ص ٢٤). و«سنة رسول الله» أيام المروانيين تَرِدُ في النصوص ليس اعترافاً بها بل لمواجهة المسيحيين (ص ص ٢٥ ــ ٢٧). والنبي وسنته في رسالة الوليد بن يزيد عن مفهومه للخلافة والنبوة والإسلام وولاية العهد هما تأسيسيان فقط أو أنهما البداية لا غير (ص ص ٢٧ ــ ٢٩). والأحكام والاجتهادات التي صدرت عن بعض الخلفاء الأمويين مقدَّسةٌ وتكوينيةٌ لأن القرآن والسنة لم يكونا موجودين (ص ٤٥). وذكر «كتاب الله» المستمرّ في المصادر كلّها ولدى الأُمويين ومعارضيهم لا يعني الكثير لأنه مفهومٌ عامٌّ ولا يعني شيئاً محدّداً (ص ٥٤) وكذا السنة النبوية (ص ص ٦٦ ــ ٦٨). وأبو بكر الصدّيق اختراعٌ تاريخيٌّ لأنّ بعض الأمراء ذكروا في خُطَبهم عمر وعثمان ولم يذكروه (ص ١١٢). ومفهوم «خلافة الله» الذي أوردت هي وزميلها آلاف الشواهد على أنه كان كلّ شيء في حياة الجماعة السياسية الإسلامية الأولى الراجحُ أنه من أصلٍ سامريٍّ (ص ١١٥). وبالوسع ذكر عشرات الأمثلة الأخرى التي توضّح هذا الابتسار والتحكم في التعامُل مع النصوص، وفي التبعية للحكم المُسْبق الذي لا تؤثّر عليه أقوالُ المصادر المرجوع إليها. والواقع أنّ هناك مقولةً متضمَّنةً هي مقولة «الجوهر الثابت» رغم حملتها الشعواء على أهل السنة باعتبار صورتهم صورةً ثابتةً وغير

تاريخية. إذ تملكُ هي مقولةً مضادَّةً وغير تاريخيةٍ أيضاً هي أنّ اليهودية واليهود هم أصلُ كلِّ شيءٍ في الإسلام الأول على الأقلّ. والحملةُ على سذاجة المستشرقين الأوائل الذين قبلوا «صورة أهل السنة» هذه في أصل الإسلام، وطرائق نشوئه تقابلُها رؤية رجعيةٌ لديها تسترشدُ بطرائق القرن التاسع عشر في البحث عن كلّ شيءٍ فهماً ومصائر في أصوله الأولى الحقيقية أو المُدّعاة. والحقُّ أنّ النظم الأيديولوجية والسياسية لا تُفْهَمُ بشكلٍ كاملٍ، باكتشاف أُصولها بل بصيرورتها التاريخية. فلو فرضْنا أنّ الإسلام بدأ رؤيةً ملحميةً «نشورية» كصوتٍ صارخٍ في البرية مثل أشعيا أو تنبُّؤ مثل دانيال، فكيف نفهمُ هذه المنظومة المتكاملة في العقائد والشعائر والفقه والتي ظهرت فجأةً حسبما ترى باتريشيا كرونه مطالع العصر العبّاسيّ ولمّا يمض على وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قرنٌ من الزمان؟!.

* * *

كان مدخل كرونه وهايندز للقب «خلافة الله» التساؤل عن الاستخدامات السياسية والأيديولوجية لذلك من جانب الأمويين والعباسيين من أجل تأسيس «شرعيتهم» والحفاظ عليها. ومسألة الشرعية مسألةٌ استُخدمت كثيراً قديماً وحديثاً في المجال الحضاري العربي الإسلامي لفهم طبيعة السلطة السياسية، وعلاقة الدين بالدولة. كان المحدِّثون المسلمون (أهل الحديث) أولَ مَن استخدمها ضد الأمويين للوصول إلى استنتاجٍ مؤدّاه «تحوُّل الخلافة إلى مُلْك»، أي أنهم أعلنوا انفصال الدين عن الدولة، أو المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية الناشئة (المحدِّثين والفقهاء). وقد علَّل المتكلمون ذلك فيما بعد بالقول إنّ نقصاً كبيراً وفادحاً طرأ على «شرعية السلطة» نتيجة التخلّي عن التقليد الراشدي القائم على الشورى. ويعني هذا أنّ فريقاً كبيراً من العلماء المسلمين كان يعتبر السلطة في الإسلام تعاقدية الطابع بين الأمة والإمام. لذا كانت النتيجة التي توصَّل إليها علماء أهل السنة والجماعة بعد

الاستنتاج السالف الذكر مفاجئة فقد قالوا بضرورة الطاعة للسلطان القائم ما صلّى وجاهد (الصلاة وراء كلّ أميرٍ، والجهاد مع كلّ أمير). وعندما تصاعد الجدلُ بين الأشاعرة والشيعة غاب التساؤل عن هذه النتيجة المُفاجئة، وانصرف المتكلمون السنة للتأكيد على أنّ «الإمامة عند السنة أساسُها الاختيار» (التعاقد) بينما أساسُها عند الشيعة النصّ. والحقُّ أنّ المدخل لفهم طبيعة السلطة في الإسلام (الدولة أو الإمامة) ليس طريقة وصول الأمير أو الخليفة أو السلطان للسلطة (بالتغلب أو بالاختيار) بل فهم العرب المسلمين الأوائل للوظائف الدينية والسياسية لسلطتهم. فما قالته كرونه وما قاله هايندز عن الطبيعة الدينية للسلطة في الإسلام صحيح في جزءٍ منه دون أن يعني ذلك صحة النتائج الأُخرى الكثيرة التي توصّلا إليها. فهناك رؤيةٌ قرآنيةٌ شاملةٌ تتردَّدُ في آياتٍ كثيرةٍ وتتكرر فيها مصطلحاتٌ / مفاهيم تتضمن هذه الرؤية الشمولية ويمكن تركيزها فيما يلي: العهد والوعد والاستبدال والاستخلاف والتوريث. فقد استخلف الله سبحانه الإنسان في الأرض، ثم اصطفى أُمماً بالنبوة ووراثة الأرض (أي السلطة) واعداً لهم، وعاهداً إليهم. فلمّا لم يؤدّوا الرسالة التي استُخلفوا من أجلها استبدل آخرين بهم، بالشروط نفسها حتى كانت نبوةُ محمدٍ صلى الله عليه وسلم، وكانت أمته التي هي آخِر الأمم، والوارثة للنبوة والأرض والسلطة. وقد فهم العرب المسلمون الأوائل من الناحية العملية أنهم ورثوا النبوة عن بني إسرائيل المستبدَلين، والأرض والسلطة عن الفرس والروم المستبدَلين أيضاً: إنهم أمة الله المختارة والمصطفاة، كما أنهم خُلَفَاءُ الله في أرضه، لذلك فإنّ دولتهم هي الدولةُ الأخيرةُ في العالم أو هي دولة العالم حتى قيام الساعة. وهذا معنى الأثر المنقول عن النبي (ص): «أنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم». ولأنهم «جماعةُ الله»، وخلفاؤه في الأرض بوعدٍ وعهدٍ منه سبحانه حتى قيام الساعة فإنّ أميرهم الذي يقودهم لتحقيق هذا الاستخلاف هو «خليفةُ الله». لهذا

فإنهم عندما كانوا يتجهون لفتح العالم للإسلام، كانوا يعتبرون ذلك حقاً لهم، وواجباً عليهم: «إنّ الله بعثنا، والله جاء بنا لنخرج مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام... وإنّ الله قد أورثنا أرضكم وأموالكم...» (تاريخ الطبري ١/ ٢٢٧١ ــ ٢٢٧٢). ويقول لهم عمر بن الخطّاب وهم متجهون لفتح بلاد فارس: «سِيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها، فإنه قال: ليُظهره على الدين كلّه. والله مُظْهِرٌ دينه، ومُعِزٌّ ناصِرَهُ، ومُوَلٍّ أهلَهُ مواريثَ الأمَم...» (تاريخ الطبري ١/ ٢٢٦٠). إنّ هذا هو معنى «خلافة الله» ضمن هذه الرؤية الشاملة للإسلام ودولته ومهمته في العالم. وخلافةُ الله هذه تعاقُدٌ بين الله سبحانه والأمة، وليس بين الأمة والإمام. لذا فإنّ هذا هو معنى بحوث الفقهاء والأصوليين والمتكلمين حول «وجوب الإمامة» أو «ضرورة السلطة»، إذ إنّ استمرار الدولة أو السلطة الإسلامية بحدّ ذاتها ضروريٌّ لاكتساح العالم واستيعابه بمقتضى الاستخلاف الإلهي، وهذه هي الشرعية التأسيسية للسلطة (الدولة) في الإسلام. فالتعاقد بين الأمة والإمام أو الأمير المحدّد فقط، أما السلطة نفسها أو الدولة نفسها فهي غير أمير المؤمنين، وغير السلطان أو الأمير، وهي «خلافةُ الله» التي عَهِدَ بها لأمة آخِر النبيين. فاختيارية النظرية السنية تتعلق بمن يصلُ إلى قيادة الأمة من أفرادٍ أو أُمراء، وليس بالإمامة ذاتها. لذا فإنّ الفرقَ بين السنة والشيعة في هذا السياق ينحصرُ في أنّ الشيعة يرون أنّ الاستخلاف الإلهيّ حدّد الأمة والإمام معاً، بينما يرى أهل السنة أنّ الاستخلاف حدّد الأمة دون الأمير أو الإمام. ومن هنا نفهمُ معنى دعوة أهل السنة إلى الطاعة لكلِّ أميرٍ ما دام يصلّي ويجاهد أو يغزو. إذ إنّ ذلك يعني (الصلاة والجهاد) أنّ الشرعية التأسيسية ما تزال متحققةً، وإن لم يتحقق الجانب الآخر، جانب شرعية المصالح (الشورى، والعدالة الداخلية... الخ). وعندما احتدم الصراع على السلطة أيام عثمان

ابن عفّان، وبدت الأمة كلُّها مهدّدةً بالتشرذم وضياع المشروع الشامل، كانت الجماعة كلُّها في مأزقٍ رهيبٍ ترك أعمق الآثار على وعيها بذاتها ودورها، ودخل فوراً في صُلْب عقائدها ونظرتها السياسية، وفهمها لشرعية سلطاتها، فأضيف إلى الشرعية التأسيسية مبدأُ «قمع الفتنة» أي الحفاظ أو القدرة على الحفاظ على وحدة الجماعة، فقيل إنّ السلطان الشرعي هو ذاك الذي يجاهد، ويمنع الفتنة (الحرب الأهلية). وفي ضوء هذه الرؤية القرآنية للاستخلاف، وتجربة الجماعة للفتنة يمكن فهمُ تعريف الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ في كتابه المشهور: «الأحكام السلطانية» للخلافة بأنها «موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». فحراسة الدين تعني متابعة دعوته لإظهاره «على الدين كلِّه»، وسياسة الدنيا تعني الحفاظ على وحدة الجماعة بكلّ السُبُل. والسلطان الشرعي هو ذاك الذي يستطيع تأدية هذين الواجبين دون أن يعني ذلك أنّ العدالة الداخلية غير مهمةٍ، أو أنّ طريقة الوصول للسلطة غير مهمة، إنما ما نعنيه أنهما لا تدخلان في الشرعية التأسيسية.

وهكذا فإنّ قصص Crone عن مفهوم «خلافة الله» وعن مفهوم النبوة في الإسلام، وعن سنة الخلافة وسنة النبوة، كُلُّ ذلك لا معنى له إذا فهمنا الأمور في السياقات التي عرضتُها لطبيعة التفكير في علاقة الدين بالدولة في تلك الحقب المبكّرة من تاريخ الإسلام. إنّ ما أودُّ أن أختتم به مراجعتي هذه: الدعوة إلى إعادة النظر في أحاديثنا الكثيرة عن شرعية سلطاتنا أو عدم شرعيتها في الماضي والحاضر. فللدولة (الإمامة) في مجالنا الحضاري طبيعةٌ غير تعاقدية، وليس يفيدنا (في مجال الفهم على الأقلّ) أن نقيس القضية بمسطرة ماكس فيبر لمصادر شرعية السلطة (وقارن بنظرةٍ لي في المسألة بمجلة المستقبل العربي ١٩٨٨/٢ ص ص ١٥٥ ـ ١٦٢).

ولستُ من دُعاة الثالوث «الرهيب» المتآمر على العرب والمسلمين:

الصهوينية والماسونية والشيوعية. وأفهمُ آثار البنيوية، والألسنية، ومناهـج العلوم الاجتماعية في الدراسات المعاصرة. لكنني رغم هذا وذاك لا أفهمُ هذه الكثرة من الدراسات المُشابهة لدراسات وانسبور وكوك وكرونه التي تحاولُ بطرائق أخرى ما حاوله أمثال برنارد لويس بطرائق تقليدية. فالقرآنُ هو نصّ الأمة التأسيسي. والسنةُ هي حقلُ هذا النصّ في التاريـخ. وشرذمةُ الوعي بهذه الطريقة (التي يحاولها محمد أركون أيضاً وإنْ بِهَمٍّ آخر) تعني شرذمة للوعي بوجودنا وتحققنا واستمرارنا في التاريـخ والحاضر.